

Ideokratie oder die Geburt der Gewalt aus enttrivialisierter Moral

Lübbe, Hermann

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der TU Dresden

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lübbe, H. (2012). Ideokratie oder die Geburt der Gewalt aus enttrivialisierter Moral. *Totalitarismus und Demokratie*, 9(1), 25-37. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-384418>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Ideokratie oder die Geburt der Gewalt aus enttrivialisierter Moral

Hermann Lübbe



Prof. Dr. Dr. h.c. Hermann Lübbe, geb. 1926 in Aurich/Ostfriesland. Honorarprofessor für Philosophie und Politische Theorie an der Universität Zürich. Studium der Philosophie 1946–1951 an den Universitäten Göttingen, Münster, Freiburg. 1963–1969 o. Prof. für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum; 1969–1973 Prof. für Sozialphilosophie, Universität Bielefeld;

1971–1991 o. Prof. für Philosophie und Politische Theorie, Universität Zürich. 1966–1969 Staatssekretär im Kultusministerium Nordrhein-Westfalen; 1969–1970, Staatssekretär beim Ministerpräsidenten; 1975–1978, Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland (ab 2002: Deutsche Gesellschaft für Philosophie).

Abstract

Based on Immanuel Kant's dictum by which he states that only goodwill can be considered unconditionally good, both within and without this world, this article seeks to explain how violence can evolve from goodwill. The world-enhancing potential, which is inherent to goodwill and – in an abstract sense – to ideocracy, too, can be further increased by enlightenment. Therefore, one is to create the educational preconditions for improving the world by one's own means. This approach is followed by technocratic ideocracies. Furthermore, totalitarian ideocracies possess "higher moralism", which calls for the unity of theory and practice.

I. Die einschränkungslose Güte des guten Willens

Zu den tragenden Elementen der bei uns herkunftskulturell dominant christlich geprägten Lebenspraxis gehört die Versicherung, dass wir, über alle Ungewissheiten den Endeffekt unseres Handelns betreffend hinweg, nach der moralischen Qualität unserer Absichten beurteilt sein werden. Handeln wir nach bestem Wissen und Gewissen, so dürfen wir uns bei einem unguten Ausgang der Dinge moralisch schuldfrei sprechen. Auch im Urteil anderer über uns findet das seine Berücksichtigung, in bestimmter Hinsicht sogar juridisch. Und wo wir in großen Ausnahmefällen des Lebens mit unserer subjektiven Gewissheit, das Beste gewollt zu haben, allein verbleiben, verweisen uns die Katechismen aller christlichen Konfessionen auf das Jüngste Gericht mit seiner definitiven Gerechtigkeit: „Ich habe immer daran festgehalten, dass der Gehorsam gegen das Gewissen, auch gegen ein Irrendes, der beste Weg zum Licht ist“ – so zitiert der Holländische Katechismus den Kardinal John Henry Newman. Das schließt ein: Selbst noch Entscheidungen aus Gewissenstäterschaft können sich später als

reuebedürftig herausstellen. Das dient dann zugleich der Emendation der geltenden Ordnung des Guten. „Das Gewissen arbeitet ständig an der Erneuerung des Gesetzes“.¹ Belege für die traditionale Gemeinverbreitung dieser Gewissheit vom Apostel Paulus bis zu Thomas von Aquin oder Martin Luther erübrigen sich hier. In der Geschichte der Politik ist dann die Lehre von der Rechtfertigungskraft des guten Gewissens wie nie zuvor im jüngst vergangenen Jahrhundert wichtig geworden – im Selbstverständnis der Vollstrecker totalitärer Gewalt wie im Widerstand gegen sie. „Aufstand des Gewissens“² ist entsprechend der passende Titel eines in Deutschland verbreiteten Buches über militärische Versuche, die Diktatur der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei zu beenden.

In der Geschichte der deutschen Philosophie hat die Lehre von der verpflichtenden und rechtfertigenden Kraft des guten Willens ihren meistzitierten Auftritt bei Kant: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ – so heißt es im Auftakt zum Haupttext der kantischen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, die in erster Auflage 1785 in Riga erschien.³ Jeder Philosophiestudent dürfte im deutschkulturellen Kontext einmal mit diesem Text bekannt gemacht worden sein, und von der Wucht dieser Worte dürfte er, eingeschüchtert, sich gefragt haben, was man sich denn unter einer Entität vorzustellen habe, die sowohl „in der Welt“ wie „überhaupt auch außer derselben“ moralisch qualifizierbar sein soll. Die Irritation wäre korrekt durch Rekurs auf die schon erwähnte traditionale Selbstverständlichkeit des Bestehens eines Jüngsten Gerichts zu beheben, vor dem der gute Wille jene Anerkennung finden wird, die ihm „in der Welt“ versagt blieb. Das ist es, was nach den Maßgaben unserer Schätzung von Gütern und Tugenden, in der Ordnung der Werte also, Kant einzig dem guten Willen „absoluten Wert“ zusprechen ließ – nicht dem Lebensglück somit, vielmehr unserer moralischen „Würdigkeit“, eines solchen Glücks teilhaftig zu werden.⁴ Damit „demokratisiert“ Kant zugleich den Begriff der Würde, der ja zuvor exklusiv ständisch geprägt war, und das mit kaum vermeidbaren Nachwirkungen bis heute, wo doch sogar bei Festversammlungen in Universitäten „Würdenträgern“ Plätze in der ersten Reihe reserviert sind. Kant also egalisiert die Würde und knüpft sie an die gemeinmenschliche Eigenschaft, einen Willen zu haben und damit dem moralischen Anspruch zu unterliegen, dass es ein guter Wille sei. Erst über diese Egalisierung der Würde konnte dann der Begriff der Würde, der sich zuvor doch auf

1 Glaubenverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen 1968, S. 420.

2 Militärgeschichtliches Forschungsamt (Hg.), Aufstand des Gewissens. Der militärische Widerstand gegen Hitler und das NS-Regime 1933–1945, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung, Herford o. J.

3 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Ernst Cassirer (Hg.), Immanuel Kants Werke, Band IV, Berlin 1922, S. 241–324, hier 249.

4 Vgl. ebd., S. 249 f.

Geltungsränge und damit auf Unterschiede bezog, zu einem Inaugurationsbegriff im Katalog verfassungsrechtlich gleich verteilter Grundrechte werden.⁵

Die rechtsverbindlich egalisierte Würde des Menschen, soweit sie, in kantischer Tradition gedacht, in der Gleichheit aller Menschen unter den moralischen Verbindlichkeiten des guten Willens besteht, ist freilich mit der bis in den politischen Lebenszusammenhang hineinreichenden Folge öffentlicher Bewertung höchst unterschiedlicher Grade verbindbar, in welchen im Handeln der Menschen den gemeinverbindlichen Ansprüchen der Moral nachgelebt wird – oder eben auch nicht. Ein Mensch guten Willens zu sein, gewiss – dieser Anspruch kommt jedem zu. Die gegebenenfalls fällige Beantwortung der Frage, ob er denn auch tatsächlich erfüllt sei, verlangt für die Zuerkennung des guten Willens ein Kriterium, an welchem die moralische Qualität des in Anspruch genommenen guten Willens sich messen lässt, und die kantische Moralphilosophie ist in ihrem theoretischen Kern bekanntlich der Erarbeitung dieses Kriteriums gewidmet. Es besteht in der Universalisierbarkeit der Maximen unseres Handelns, wie Kant sich ausdrückt, in der Gemeinverträglichkeit unserer Absichten also, auf die uns der von Kant sogenannte „kategorische Imperativ“ verpflichtet, der im praktischen Kern der Sache in einem anspruchsvolleren moraltheoretischen Kontext dasselbe sagt, was uns ohnehin schon aus der von Kant sogenannten „populären Sittlichen Weltweisheit“⁶ vertraut ist, aus der Goldenen Regel zum Beispiel.

An Kant habe ich hier erinnert, weil in seiner Moraltheorie besonders deutlich hervortritt, wie eng begrenzt der unentbehrliche Beitrag des Würde begründenden, moralisch reinen Willens für Zwecke der Weltverbesserung zwangsläufig bleiben muss. Im Prinzip der Sache ist das auch der zitierten traditionellen Gewissenslehre bekannt gewesen. Nach bestem Wissen und Gewissen sollen wir handeln. Aber einzig die gute Absicht steht uneingeschränkt zur eigenen Disposition. Gutes, nämlich wohlbegründetes und zugleich erfahrungsgesättigtes Wissen ist hingegen stets nur sehr begrenzt verfügbar. Der gute Wille ist eine notwendige Bedingung guten Lebens. Eine hinreichende Bedingung guten Lebens ist er hingegen nicht, vielmehr stets erst in Verbindung mit dem für unser weltverbesserndes Handeln benötigten Wissen einschlägiger sozialer und natürlicher Kausalitäten. In der Zusammenfassung heißt das: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und für sich selbst betrachtet ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn [...] nur immer zustande gebracht werden könnte“.⁷

5 Gemäß Art. 1 GG.

6 Kant, *Metaphysik*, S. 362.

7 Ebd., S. 250.

II. Kognitive Aufklärung akademisch veranstaltet

In einer wissenschaftskulturgeschichtlichen Situation, in der die neuzeitlichen Wissenschaften bereits zum wichtigsten kognitiven Medium fälliger Weltverbesserungen ausgerufen worden waren – durch Francis Bacon zum Beispiel, aus dessen Werk Kant immerhin einen Satz als Motto seiner Kritik der reinen Vernunft voranstellte – musste damit über die Egalisierung der Würde des Menschen kraft seiner universell geltenden moralischen Pflicht hinaus zugleich auch die kognitive Aufklärung programmatisch werden, als Pflicht, sich im Rahmen der eigenen Handlungsmöglichkeiten über die Wissensvoraussetzungen eigener Weltverbesserung kraft guten Willens kundig zu machen. Das heute mit Abstand meist zitierte Diktum Kants ist bekanntlich seine Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“. Aufklärung sei, definiert Kant, „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“,⁸ wobei diese Unmündigkeit eben nicht moralische Inkompetenz meint, sondern vielmehr das „Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“.⁹

Überraschend und zugleich überraschend wenig thematisiert ist in dieser kantischen Aufklärungscharakteristik der moralisierende Vorwurf Kants an die Adresse seiner weniger aufgeklärten Zeitgenossenschaft, die fragliche Unmündigkeit sei „selbstverschuldet“. Das ist aufklärungsbedürftig, und eines der schlichten Beispiele damals fortdauernder Emanzipationsbedürftigkeiten lehrt uns, was gemeint war. Als objektiv nicht mehr benötigten Vormund, von dessen Maßgaben wir uns der Bequemlichkeit halber noch nicht befreit hätten, erwähnt Kant den „Seelsorger, der für mich Gewissen hat“.¹⁰ In allem, worauf es lebenspraktisch wirklich ankommt, auf die gute Moral nämlich, lehrt doch die Kirche nur, was ich mir als Mensch guten Willens auch selbst sagen könnte. So wird die aufgeklärte Religion als „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ihrerseits zu einer Parallelveranstaltung säkularer Moralisierung, nämlich durch die Erhebung unserer moralischen Pflichten zu „göttlichen Geboten“.¹¹ Diese Reduktion von Religion auf Moral gilt Kant wie auch anderen Religionsphilosophen des Aufklärungszeitalters als das Medium der Befreiung der Vernunft von den „Ungeheuern“, die die voraufgeklärte Religion der Vernunft aufgedrängt habe – von „Mahomets Paradies“ bis zu „der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht“.¹² Festgehalten sei, dass mit dieser Reduktion der Religion auf die Moral diese Moral auf das

8 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Ernst Cassirer (Hg.), Immanuel Kants Werke, Band IV, Berlin 1922, S. 167–176, hier 169.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Vgl. dazu Hermann Lübke, Religion nach der Aufklärung, 3. Auflage München 2004, Kapitel „Politische Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche“, S. 75–90, zu Kant S. 87 f.

12 Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. In: ders., Werke, Band V, hg. von Ernst Cassirer, Berlin 1914, S. 139.

Niveau von Geltungsansprüchen hinaufgehoben wird, das der Religion vorausgeklärt kulturell und politisch zukam. Das sollte nach der Aufklärung Folgen haben, auf die im Kontext einiger Erörterungen zum Stichwort „Politische Religionen“ zurückzukommen sein wird.

Wie keine andere Moraltheorie bringt die Philosophie Kants Folgendes zur Evidenz: Mit der Egalisierung der Inhaberschaft des Höchstwerts der Würde, die Menschen universell mit ihrer moralischen Selbstverantwortung verliehen ist, intensiviert sich zugleich die Erfahrung der Unzulänglichkeit unseres Wissens, wie es für Zwecke der Weltverbesserung verfügbar sein müsste. „Weltverbesserung“ – so sei hier zusammenfassend das Ensemble aller Zwecke benannt, die uns im Idealfall schließlich in einer Welt leben ließen, die der moralischen Würde des Menschen adäquat ist – kulturell und institutionell und somit gemäß der Wechselseitigkeit unserer moralischen Pflichten auch in der gesetzlichen Ordnung humaner Gemeinschaft gesichert. Das bedeutet: Die Politisierung egalisierter moralischer Selbstbestimmung verlangt Aufklärung, die ihrerseits über den allgemeinen Appell hinaus, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, der Organisation bedarf.

Der Vorschlag Kants der Institutionalisierung des Aufklärungsprozesses bleibt bescheiden, ist aber dafür realistisch und zukunftssträchtig, nämlich hochschulreformpolitisch. Gemeint ist der Vorschlag, aus den universitären Wissenschaften, wie sie sich jenseits der Oberen Fakultäten in der jüngeren Tradition der propädeutischen artistischen Disziplinen entfaltet haben, eine von allen staatlichen Vorabverfügungen befreite Philosophische Fakultät unabhängiger Wissensgenerierung zu machen. Die sogenannten Oberen Fakultäten – also Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin – unterliegen staatlich verfügter Vorabbindung an Schriften, die in ihrer Geltung nicht zur Disposition der Wissenschaften stehen. Kant meint damit Heilige Schriften, Gesetze oder auch die „Medizinalordnung“ der „Medizinischen Polizei“. In der Philosophischen Fakultät hingegen gelten keine anderen Verbindlichkeiten als die Verbindlichkeit guter Gründe für die kognitiven Ergebnisse unserer Forschung. Und eben das werde dann schließlich kraft evidenter Nützlichkeit des wissenschaftlichen Wissens auch die staatlich sanktionierten kognitiven Prämissen sanieren, die in Katechismen, Verordnungen oder auch in administrativen Maßgaben der Gesundheitsämter fixiert sind – so die kantische Zuversicht. In einem Spätwerk „Der Streit der Fakultäten“¹³ aus dem Jahr 1798 hat Kant dieses Programm der akademischen Institutionalisierung des Aufklärungsprozesses entworfen. Es steht nichts entgegen, die spätere Universitätsphilosophie Wilhelm von Humboldts¹⁴ als eine zugleich

13 Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten. In: Ernst Cassirer (Hg.), Immanuel Kants Werke, Band VII, Berlin 1922, S. 311–431.

14 Vgl. Hermann Lübbe, Fortschritt durch Wissenschaft. Humboldts Universität. In: ders., Modernisierung und Folgekosten. Trends kultureller und politischer Evolution, Berlin 1997, S. 341–353.

hochschulpolitisch konkretisierte Überbietung der kantischen Idee zu lesen, Aufklärung durch ihre Akademisierung wirksam zu machen.¹⁵

III. Ideokratie technokratisch

Die Idee, die Handlungspotenz des guten Willens durch Verwissenschaftlichung der kognitiven Voraussetzungen des Handelns zu verbessern, ist sehr viel älter – in ihrer utopisch-radikalisierten Façon schon dem 17. Jahrhundert zugehörig. Der prominenteste frühneuzeitliche Autor einer solchen Utopie ist Francis Bacon mit seinem Fragment gebliebenen Roman „Nova Atlantis“. Die Radikalität der Idee, für die hohen Zwecke der Weltverbesserung die dafür mehr als alles andere geeigneten, nämlich methodisch disziplinierten Wissenschaften in Anspruch zu nehmen, wird hier in das Literaturbild eines Gemeinwesens eingeführt, in der Menschen guten Willens, die zugleich über Sachverstand und technische Könnerschaft verfügen, eben dieser Qualitäten wegen mit der Macht der praktischen Nutzung des verfügbaren wissenschaftlich-technischen Wissens und Könnens ausgestattet sind. Die Frage der Legitimität dieser politischen Ermächtigung zur Nutzung des wissenschaftlich-technischen Wissens und Könnens stellt sich nicht, weil sie kraft der moralischen Trivialität dieses Nutzens eo ipso beantwortet ist – vom medizinischen Sieg über Krankheiten bis zur Steigerung der Produktivität von Ackerbau und Viehzucht mittels systematisch betriebener Züchtung und von der Absenkung der Risiken der Hochseeschifffahrt durch Unterwasserfrachtschiffe bis zur Effizienzsteigerung der Vorratstechnik mittels Kryokonservierung hochverderblicher Lebensmittel.

Es ist nicht erkennbar, so scheint es, wer imstande sein sollte, es besser als die Wissenschaftler zu wissen, und damit interessiert zu widersprechen. Der in den Wissensvoraussetzungen seines Handelns methodisch rationalisierte gute Wille ist kraft der trivialen Nützlichkeit seiner Verbesserungen unserer Lebensvoraussetzungen eo ipso ein moralisch zustimmungspflichtiger Wille. Dem entspricht der Respekt, den sich auch Bacon selbst als Märtyrer technisch genutzter empirischer Wissenschaft erworben hat.¹⁶

Bacon ist ein Vorläufer jener Ideokratie, deren Repräsentanten zuerst zwischen den beiden Weltkriegen, und zwar in den USA, auch unter dem neuen

15 Vgl. dazu Günther Bien, Kants Theorie der Universität und ihr geschichtlicher Ort. In: Historische Zeitschrift, 219 (1974) 3, S. 551–577.

16 Er zog sich bei Experimenten zur erwähnten Kryokonservierung eine Lungenentzündung zu und starb im April 1626 den typischerweise mit dieser Erkrankung zu jener Zeit verbundenen Altmännertod, da Sulfonamide erst dreihundert Jahre später erfunden wurden. Zu Bacon vgl. als jüngere deutsche Gesamtdarstellung Wolfgang Krohn, Francis Bacon, München 1987.

Namen „Technocrats“ auftraten.¹⁷ Die Technokratie-Bewegung ist nicht lediglich eine Intellektuellen-Ideologie geblieben. Ephemer ist die Idee der Technokratie sogar zum Rang reformpolitisch ambitionierter Staatsdoktrinen gelangt, so vor allem im republikanisch gewordenen Brasilien seit Beginn der 1890er Jahre in der Tradition des saint-simonistisch geprägten Positivismus August Comtes.¹⁸ Technokratisch geprägt war auch die Vision Atatürks, statt des Schwerts werde jetzt der Pflug in die Hand genommen. Dazu passt der Aufruf „Let our people live in plenty! Let them be rich!“.¹⁹ Reste ideokratischer Ambitionen aus technokratischer Tradition sind sogar noch nach dem Zweiten Weltkrieg nachweisbar, in der französischen verwaltungstechnischen Doktrin der „planification“ zum Beispiel, die in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren auch in Deutschland ihre Anhänger hatte.²⁰

Man kennt den zivilisationskritischen Topos, der das wissenschaftlich-technisch instrumentierte Handeln zu einem moralisch erblindeten Handeln erklärt. Exemplarisch steht dafür Max Horkheimers ebenso weltfremdes wie berühmtes Buch „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“.²¹ Der quintessentielle Vorwurf an die Adresse der politischen Subjekte instrumenteller Vernunft lautet: Sie beschäftigten sich „mit der Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele“,²² legten aber „der Frage wenig Bedeutung bei, ob die Ziele als solche vernünftig sind“.²³

IV. Ideokratie totalitär oder die bruchlose Einheit von Theorie und Praxis

Diese wenigen Bemerkungen zur Geschichte und Vorgeschichte technokratischer Ideologie und Ideokratie sollten den spezifisch technokratischen Moralismus vergegenwärtigen: Just der moraltheoretisch hochgespannte gute Wille leidet an Erfahrungen der Begrenztheit unseres Wissens und Könnens in der Absicht, das Gute schließlich auch Wirklichkeit werden zu lassen. Die Nutzung,

17 Vgl. dazu Gisela Klein, *The Technocrats. Rückblick auf die Technokratie-Bewegung in den USA*. In: Hans Lenk (Hg.), *Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma*, Stuttgart 1973, S. 45–57.

18 Vgl. Georg M. Regozini, *August Comtes „Religion der Menschheit“ und ihre Ausprägung in Brasilien. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung über Ursprung, Werden und Wesen der Positivistischen Kirche in Brasilien*, Frankfurt a. M. 1977.

19 So nach Lord Kinross, *Ataturk. A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey*, New York 1964, S. 508.

20 Vgl. dazu die Literaturhinweise in Hermann Lübke, *Technokratie. Politische und wirtschaftliche Schicksale einer philosophischen Idee*. In: ders., *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, München 2001, S. 11–37, hier 29–32.

21 Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1967.

22 Ebd., S. 15.

23 Ebd.

der uns über den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt zuwachsenden Handlungsmöglichkeiten, wird moralisch verpflichtend. Die Zwecke, denen das dient, sind dabei, statt wie Horkheimer unterstellte, vergleichgültigt, von der Gesundheit bis zur technischen und organisatorischen Minderung der Risiken unserer Lebensverbringung in ihrer moralisch bezwingenden Trivialität vorausgesetzt.

So muss man sogar noch ein Zentralstück der Revolutionstheorie Lenins lesen, seine Lehre von den Voraussetzungen des Absterbens des Staates im Kommunismus. Die Voraussetzung ist die uneingeschränkte Entfesselung aller Produktivkräfte, die das politische Zentralproblem aller vorletzten Gesellschaftsformationen, die Verteilung knapper Güter, durch Verwandlung des Mangels in Fülle löst.²⁴ Gleichwohl ist selbstverständlich der Leninismus keine technokratische Ideologie, weil er in der Gestalt des Historischen und Dialektischen Materialismus eine Supertheorie aus dem 19. Jahrhundert ererbt und fortgebildet hat, die dem politisch egalisierten und universalisierten Anspruch humaner Selbstbestimmung eine kognitive Basis verschafft, die uns über das nützliche Detailwissen der Mediziner oder Metallurgen oder Agronomen hinaus die Gesetzmäßigkeit in der revolutionären Abfolge der Gesellschaftsformationen sichtbar und damit zugleich die Fälligkeiten im Übergang zu ihrer Vollendung politisch verpflichtend gemacht hat.

„Supertheorie“ habe ich diese uns historisch vertraute Theorie der Geschichte als eine gesetzmässige Abfolge der im Rückblick wie im Vorblick uns bekannt gewordenen Gesellschaftsformationen nicht wegen ihres hypertrophen Anspruchs genannt, die Geschichte wegen ihrer erkannten Gesetzmässigkeit zugleich auf ihre Vollendung hin prognostizierbar zu machen. „Super“ sei in dieser hypertrophen Theorie vielmehr das einzigartige Zusatztheorem genannt, welches uns zu wissen gibt, dass in der Abfolge der Klassen, die in den Gesellschaftsformationen jeweils die herrschenden Klassen sind, man der letzten Klasse der künftig endgültig Befreiten selber angehören und ihr zugewandt sein muss, um kraft der ideologietheoretisch erkannten Gebundenheit unseres Wissens an unsere Klassenlage der Einsicht in den gesetzmässigen Ablauf der Klassenkampfgeschichte überhaupt fähig zu sein. Erst „im Sozialismus“,²⁵ so sagt es ein im real existent gewesenen Sozialismus kanonisch gewordenes philosophisches Wörterbuch, sei es den Menschen „objektiv möglich“,²⁶ die Gesetze ihres eigenen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen zuvor „als fremde, sie beherrschende entgegen traten“,²⁷ zu begreifen und dieses Begriffenhaben in revolutionäre Pra-

24 Vgl. Wladimir Lenin, Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. In: ders., Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Band II, Stuttgart o. J., S. 151–253, exemplarisch zum Theorem kommunistischer Entpolitisierung des Verteilungsproblems S. 232.

25 Georg Klaus/Manfred Buhr (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Band 2, 10. Auflage Leipzig 1974, S. 753.

26 Ebd.

27 Ebd.

xis umzusetzen. Aus dieser Supertheorie der Einsicht in die Bedingungen der Möglichkeit dieser Einsicht ergibt sich eine ihrerseits real praktiziert gewesene Konsequenz, nämlich, dass rezente Uneinsichtigkeit dieser Supertheorie gegenüber, Widerspruch gar, statt einen rezenten Schulungsmangel oder auch einen zähen Irrtum, Klassengegnerschaft erkennbar macht. Konsequenterweise charakterisiert der Erfinder dieser Supertheorie, der junge Karl Marx, seine Theorie folgendermaßen: „Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr *Feind*, den sie nicht widerlegen, sondern *vernichten* will“.²⁸

Ersichtlich repräsentiert der damit ausgerufene politische Vernichtungswille nicht irgendeinen archaischen Bellizismus, vielmehr einen politisch verpflichtend gewordenen höheren Moralismus. „Höher“ – das heißt hier die totale, existentiell bis in die Politik hinein uneingeschränkte Selbstverpflichtung zum Handeln kraft der Maßgaben einer Theorie des skizzierten höheren theoretischen Ranges: Vollendete Einheit von Theorie und Praxis.

Entsprechend ist auch das berühmt-berüchtigte Diktum leninistischer Prägung in der Ausgabe des Tscheka-Organs „Rotes Schwert“ vom 18. August 1919, welches lautet: „Uns ist alles erlaubt“, statt eines Ausdrucks vollendeter moralischer Dekadenz die Konsequenz des hier thematisierten Hypermoralismus. Die Begründung des fraglichen Satzes bringt das zur Evidenz: „Unsere Humanität ist absolut“. „Wir erheben zum ersten Mal das Schwert [...] im Namen der allgemeinen Freiheit [...] die die Freiheit der endgültig befreiten Menschheit sein wird“.²⁹

V. Politischer Moralismus

Der höhere Moralismus erscheint als das zentrale Kriterium, das totalitäre Ideokratien von sonstigen Ideokratien unterscheidet – etwa von den Ideokratien des technokratischen Musters. Dafür spricht auch, dass die argumentative Figur moralistischer Selbstermächtigung zu uneingeschränkter totalitärer Gewalt auch im Nationalsozialismus nicht fehlte. Zwischen Nationalsozialismus und Internationalsozialismus des marxistisch-leninistischen Typus liegen Welten. Der theoretische Status der Rassen-Lehre, die zum Kern der nationalsozialistischen Ideologie gehört, zeigt es. Nichtsdestoweniger erhebt auch diese Theorie die Zugehörigkeit zu einer Vorzugsgruppe zur Bedingung der Einsichtsfähigkeit in die eigene gruppenspezifische Vorzugslage. Zur Charakteristik des intellektuellen Status dieser theoretischen Selbstprivilegierung ist die Verwendung des aus

28 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: ders./Friedrich Engels, Werke, Band 1, Berlin (Ost) 1977, S. 378–391, hier 380 (Hervorhebungen im Original).

29 Zit. nach: Peter Scheibert, Lenin an der Macht. Das russische Volk in der Revolution 1918 bis 1922, Weinheim 1984, S. 85.

dem Jiddischen stammenden Wortes „Stuss“ passend. Und auch in diesem Falle rechtfertigt sich die Gewalt, deren Unvermeidlichkeit aus der Theorie abgeleitet wird, moralistisch. Heinrich Himmler beschwor bekanntlich in seiner Ansprache vom 4. Oktober 1943 in Posen an die Adresse der dort versammelten SS-Obergruppenführer, dass in der Exekution des Unvermeidlichen der Anstand bewahrt worden sei.³⁰

Banalerweise besagt diese Ableitung des terrorfähigen politischen Moralismus aus den Privilegierungswirkungen der skizzierten höheren Theorien nicht, dass es sich bei den Exekutoren des Terrors auch ihrem Selbstanspruch nach ausnahmslos um Moralisten handle. Es ist bekannt genug, dass die Vollstrecker des Terrors instrumentell sogar die Hilfe von Kriminellen in Anspruch nahmen. Überdies gibt es Berichte darüber, dass Menschen, für die fachlich die Psychiatrie zuständig ist, besonderen terroristischen Eifer zeigten. Insoweit besagt die Analyse der moralistischen Selbstrechtfertigung totalitärer Gewalt lediglich, dass diese Rechtfertigung zur Verfügung stand, wenn es sich darum handelte, die Unvermeidlichkeit des Terrors öffentlich zu vertreten oder sich als Täter auch vor sich selbst zu salviaieren.

Signifikant für die moralistische Verfassung totalitärer Systeme ist nicht zuletzt der Schauprozess. Er wird zur Gelegenheit öffentlicher Demonstration der unüberbietbaren Legitimität eines politischen Glaubens, in der die Eigenschaften, wahr und gut zu sein, bruchlos miteinander verschmolzen sind, so dass der Abweichler zum Verräter des Glaubens wie der mit Glauben stets verknüpfbaren gewissenstäterschaftlichen Moral wird. Die Schauvorführung der Delinquenten bringt das zur Evidenz – auch in diesem Fall mit einer markanten Differenz zwischen nationalsozialistischem und internationalsozialistischem Totalitarismus. Vor dem Volksgerichtshof unter seinem Präsidenten Freisler, den Hitler bekanntlich „unser[en] Wyschinski“³¹ nannte, wurden die Angeklagten vor ihrer physischen Liquidation durch einschlägige Charakteristiken ihrer Person auch noch ihrer moralischer Würde beraubt. Die berühmten Schauprozesse unter Stalin verfahren um eine entscheidende Nuance moralpolitisch sublimier. Die Angeklagten bekamen ihr Urteil, nachdem sie zuvor selbst ihre Schuld öffentlich einbekannt hatten. Die moralische Integrität des Systems war damit scheinbar bis in die innerste Subjektivität derer, die einmal versagt hatten, wiederhergestellt.³² Das bekräftigt den kommunistischen Universalismus im moralischen Anspruch, alle Menschen seien berufen, sich zu reiner Humangenossenschaft zu erheben. Eben diesen Universalismus kennt der Nationalsozialismus nicht. Was aber dieser Unterschied tatsächlich bedeutet, vergegenwärtigt man sich am besten im Versuch, die Perspektive der Opfer einzunehmen.

30 Vgl. dazu Hermann Lübke, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Berlin (West) 1987, S. 17.

31 Hitler zit. nach Joachim Fest, *Hitler. Eine Biographie*. Zweiter Band: *Der Führer*, Frankfurt a. M. 1976, S. 970.

32 Einschlägige Berichte finden sich in Anton Antonow-Owssejenko, *Stalin: Portrait einer Tyrannei*, München 1983, S. 232 f.

An dieser Stelle drängt es sich auf, den Ideokratien der totalitären Observanz Religionseigenschaft zuzusprechen, und das nicht zuletzt in Erinnerung an Ketzerprozesse. Eric Voegelins Kennzeichnung der totalitären Systeme als „politische Religionen“ ist insoweit plausibel und die weitverbreitete Akzeptanz dieser Kennzeichnung gleichfalls.³³ Dennoch empfiehlt es sich, die Kennzeichnung der totalitären Ideokratien als „Politische Religionen“ zu vermeiden. Sowohl der Nationalsozialismus wie der Sowjetkommunismus haben Kirchen und Religionen verfolgt – der Kommunismus im Anspruch einer neuen und höheren Lebensordnung, die endlich und definitiv Menschen religionsunbedürftig machte, und der Nationalsozialismus im kirchenpolitisch dann auch praktizierten Dauervorbehalt gegen das Christentum in seiner „dekadenten“ Prägung durch den zum Paulus gewordenen Juden Saulus.³⁴ Man trifft die Beziehungen zwischen den Ideokratien totalitärer ideologischer Prägung einerseits und den Religionen andererseits mit der Kennzeichnung der totalitären Systeme als „Anti-Religionen“ besser.

VI. Moralische Trauer über Untaten aus gutem Willen

Was die totalitären Systeme ihren Gläubigen in letzter Instanz zumuten, lässt sich prototypisch am Exempel der moralischen Verfassung der schon erwähnten Gewissenstäter erkennen. Sie treten auf in der selbstzweifelsfreien Gewissheit, dann und wann auch ohne Auftrag politisch bereits etablierter Führer, also als selbstbeauftragte Exekutoren höherer Notwendigkeiten. Ein solcher Gewissenstäter ist der Theologiestudent Karl Ludwig Sand. Wissend, dass ihn das seinen Kopf kosten würde, tötete er am 23. März 1819 in Mannheim den Dichter August von Kotzebue mit einem Dolchstoss. Warum? Ein marginales, so möchte man meinen, biographisches Detail, eine frühere Tätigkeit als russischer Konsul in Königsberg, als der er gelegentlich der Regierung des Zaren Berichte über Aktivitäten freiheitsbewegter Studenten in Deutschland zukommen ließ, machte ihn todeswürdig. Kotzebue verriet damit im Dienste des Zaren die Freiheit an die Vormacht der nachnapoleonischen Restauration. Umso unerträglicher war für Sand seine spätere Lustspielautorenpopularität. Kotzebue schien dem Publikum lediglich ein politisch harmloser populärer Bühnenschriftsteller mit Auffüh-

33 Vgl. exemplarisch bei Hans Maier (Hg.), ‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘. Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn 1996.

34 Vgl. Hermann Lübbe, Politik und Religion nach der Aufklärung. In: ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, S. 39–74, dort zu Hitlers nietzscheanisch geprägter Christentumsphilosophie, die er bis gegen das Ende des „Dritten Reiches“ durchhielt, S. 54 f. Zu Voegelin vgl. ders., Die Religion und die Legitimität der Neuzeit. Modernisierungsphilosophie bei Eric Voegelin, bei Hans Blumenberg und in der Ritterschule. In: ders., Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München 2004, S. 58–79, hier 77.

rungserfolgen zu sein, die in Weimar zeitweise quantitativ die von Goethe und Schiller zusammengekommen um das Zwanzigfache überboten. Eben das erzwang in der Erwartung einer Erweckung des Publikums die selbstaufopferungsbereite Tötung des nichtswürdigen Subjekts.³⁵

Die Reihe vergleichbarer Gewissenstäterschaften ist sehr lang und scheint sich modernisierungsabhängig noch verlängert zu haben – links wie rechts im breiten Spektrum der Motivation von Taten, die ein unübersehbares Zeichen setzen. Zuletzt finden wir rechts im politisch moderaten Norwegen den spektakulären Fall Breiviks. Aber was heißt in einem solchen Falle noch „rechts“? Kommt es hier auf den Umstand an, dass die Opfer der Massenexekution, mit der er ein Zeichen setzen wollte, Teilnehmer eines jungsozialistischen Ferientreffs waren? Immerhin zählte doch zu den Gewährsklassikern, auf die Breivik sich in seiner Rechtfertigungsschrift berief, neben Kant und John Stuart Mill, auch Winston Churchill als Sieger des Zweiten Weltkriegs und damit als Befreier Norwegens von der Besetzung durch die nationalsozialistische Wehrmacht. Kurz: Die Geschichte der Gewissenstäterschaften ist ein guter Anlass zur Frage, ob wir es beim Phänomen der Gewalt kraft Selbstbestimmung zur Tat gemäß ultimativen Maßgaben reinen Willens nicht mit universell, anthropologisch verbreiteten Möglichkeiten zu tun haben, denen gegenüber die Unterscheidung von rechts und links nichts mehr besagt.

Kant übrigens, mit dessen Charakteristik des guten Willens als dem Einzigsten, was „in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich“³⁶ sei, „was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden“,³⁷ mit der wir diese kleine Darstellung der Geburt der Gewalt aus enttrivialisierter Moral begonnen hatten – Kant also hat sich auch seinerseits noch mit den im Prinzip unvermeidlichen Folgen des Umstands beschäftigt, dass der gute Wille, als notwendige Bedingung guter Lebensumstände, doch zugleich als hinreichende Bedingung dafür nicht ausreicht. Schlimmes geschieht eben in unserer Welt nicht nur deswegen, weil Menschen, von Interessen verführt, den einfachen Maßgaben ihres Gewissens nicht folgen. Schlimmes geschieht außerdem, indem Menschen besten Willens irrtumsbehaftet Untaten begehen. Just in „Verfolgung“ von „für wichtig und groß gehaltenen Zwecken“ tun sich Menschen „untereinander alle erdenkliche Übel“ an. Die „Traurigkeit“, die uns im Anblick eben dieser Übel ergreife, nennt Kant dann, weil der gute Wille selbst ihre Quelle ist, „erhaben“.³⁸ Der Klang dieser Verwendung des Wortes „erhaben“ berührt uns heute

35 „Früher Tod bricht nicht die Siegesbahn, wofern wir nur auf ihr als Helden sterben“ – so der brave Theologiestudent Sand eigenhändig. Vgl. zu Sand: Hermann Lübbe, *Idealismus exekutiv. Wieso der Dichter August von Kotzebue sterben musste*. In: ders., *Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland*, München 2006, S. 44–58.

36 Kant, *Metaphysik*, S. 249.

37 Ebd.

38 Zum vorstehenden: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. In: Ernst Cassirer (Hg.), *Immanuel Kants Werke*, Band V, Berlin 1920, S. 233–568, hier 348 f.

eher befremdlich. Aber „erhaben“ heißen eben in der klassischen Theorie der Erhabenheit Bestände, deren Anblick uns die Moral des Standhaltens abverlangt, um sie auszuhalten und der Versuchung zu widerstehen, die „Menschen zu fliehen“.³⁹ Es empfiehlt sich, auf diesen kantischen Begriff der erhabenen Traurigkeit aufmerksam zu bleiben.

39 Ebd.